Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/ Vol. 54, No. 2: Issue 109, Autumn & Winter 2022-2023, p.33-54

Online ISSN: 2538-4198 Print ISSN: 2008-9120

Receive Date: 08-07-2022 Revise Date: 25-10-2022 Accept Date: 03-12-2022

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2022.77614.1334

Article type: Original

The Isnad Analyzing of the Hadith "Whatever Muhammad, the Prophet, Has Made Lawful Will Remain Lawful Forever up to the Day of Judgement and..."

Dr. Abbas Esmaeelizade, Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Marjaneh Fathi Torghabeh (Corresponding author), Ph.D. student, Ferdowsi University of Mashhad Email: fathitorghabeh@mail.um.ac.ir

Abstract

Historicity or trans-historicity of the Quran and Islamic law is a highly controversial issue in the contemporary era. One of the narrations cited by advocates of the eternity of Sharia is the hadith "whatever *Muḥammad*, the Prophet, has made lawful will remain lawful forever up to the Day of Judgement, and whatever he has made unlawful will remain unlawful forever up to the Day of Judgement"; it has been narrated in different forms in both Shia and Sunni hadith sources. In the same way, in the *al-Kāfī* book, the hadith phrase has been used in two different narrations. One of them refers to the eternity of the Prophet's teachings and rejects false innovations. The other deals with the non-abrogation of Islam, contrary to the previous religions. Still, recently ayatollah *Hiydarī*, one of the religious intellectuals, has claimed that none of these two hadiths has a sound (*ṣaḥīḥ*) isnad, and the hadith phrase is only a famous statement that has been on everyone's lips. In his opinion, some scholars' verdict on the authenticity of the phrase is only due to their trust in the earlier scholars and it was not based on its isnad analysis. The hadith phrase has a crucial role in the eternity of sharia. Also, its isnad's analysis is important in making sure that it is a quotation of the infallible Imam. So, using a descriptive-analytical method, this study aims to examine and analyze only the *isnads* of the two above mentioned traditions. Still, the investigation of their denotation, as well as their relationship to the subsidiary and jurisprudence subjects has been left to another research. The findings suggest that although there are different views about the validity of most of the narrators of these two isnads, based on various proofs, all of them are authenticate and Imami authorities. As a result, both of the hadiths have *ṣaḥīḥ* isnads.

Keywords: Historicity and eternity of the tradition, Rijal science, Authenticity of the narrator, *Ṣaḥīḥ*, Lawful and unlawful

Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

HomePage:https://jquran.um.ac.ir/

سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹- پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۵۴ - ۳۳

شاپا الکترونیکی ۴۱۹۸-۲۵۳۸

شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۸/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۱۲

DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2022.77614.1334

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی سندی روایت «حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ و...»

دکتر عباس اسماعیلی زاده

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

مرجانه فتحی طرقبه(نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fathitorghabeh@mail.um.ac.ir

چکیده

تاریخمندی یا فراتاریخی‌بودنِ قرآن و احکام ازجمله مسائلی است که به آن در دوران معاصر به‌طور ویژه توجه شده است. ازجمله احادیث مستند طرفداران ابدیت شریعت، حدیث «حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ‌الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» است که در منابع مختلف شیعه و سنی به‌صورت‌های گوناگونی نقل شده است. در کتاب کافی نیز این عبارت در ضمن دو روایت مختلف به کار رفته است که در یکی علاوه‌بر اشاره به ابدی‌بودن آموزه‌های پیامبر، به نفی بدعت‌های باطل پرداخته و در دیگری نیز به عدم‌نسخ دین اسلام برخلافِ ادیان پیشین اشاره شده است. اما اخیراً یکی از نواندیشان دینی، آیت‌الله سیدکمال حیدری ادعا کرده است که این دو حدیث، سند صحیحی ندارد و سخنی مشهور است که بر سر زبان‌ها افتاده و حکم به صحت این حدیث توسط برخی علما نه بر مبنای بررسی سندی، بلکه صرفاً به‌دلیل اعتماد آن‌ها به علمای متقدم است.

باتوجه‌به نقش بسزای این روایت در مسئلهٔ ابدیت شریعت و اهمیت بررسی سندی در اطمینان‌یافتن از صدور حدیث از معصوم ، این نوشتار صرفاً به تتبع در اسناد این دو روایت می‌پردازد و بررسی دلالی و ارتباط آن‌ها با مسائل ثانویه و فقهی را به پژوهش دیگری واگذار می‌کند. با وجود بحث و اختلاف دربارهٔ بیشتر راویان این دو سند، به‌روش توصیفی‌تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای با استفاده از ادلهٔ مختلف نشان داده است که هریک از راویان آن‌ها موثق و امامی است و این دو روایت، سندی صحیح دارند.

واژگان کلیدی: تاریخمندی و جاودانگی سنت، علم رجال، وثاقت راوی، صحیح، حلال و حرام.

طرح مسئله

یکی از موضوعات محل مناقشه و حائز اهمیت، بهویژه در دوران معاصر، مسئلهٔ تاریخمندی یا فراتاریخی‌بودن قرآن و احکام شریعت است. دین اسلام آخرین دین و پیامبراکرم(ص) و به‌دنبال ایشان ائمهٔ اطهار(ع) آخرین حجت‌های خداوند بر روی زمین هستند؛ بی‌شک احکام و دستورات شرعی نیز برای همهٔ زمان‌ها حجت و اجراشدنی است و حدیث «حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ» نیز ازجمله احادیثی است که به‌روشنی ظهور در این مسئله دارد. این عبارت حدیثی که مکرراً در کلام بزرگان و علمای شیعه در سده‌های مختلف[1] به کار رفته است، در واقع تقطیع‌شدهٔ برخی روایات طولانی‌تر موجود در منابع متعدد شیعه و اهل‌سنت است که زمینه‌های صدور مختلف دارند؛ ازجمله این روایات، دو روایت موجود در کتاب کافی است که جامع‌ترین و مهمترین کتاب حدیثی در میان کتب اربعهٔ شیعه شمرده می‌شود؛ در یکی از آن‌ها با اشاره به ابدی‌بودن حلال و حرام پیامبر(ص) تا روز قیامت، بدعت و نوآوری‌های باطل مذمت شده (کلینی، ۵/۱) و در دیگری ضمن بیان نسخ ادیان پیشین با آمدن دین جدید، ابدیت دین اسلام اشاره شده است (همان، ۱۷/۲). نه‌تنها بسیاری از علما به صحت این احادیث اشاره کرده‌اند (نک: مجلسی، روضة المتقین، ۱۹۶/۱۲؛ تبریزی، ۴۵۰/۳)، بلکه علاوه بر منابع شیعه، مضمون این حدیث به کرات در منابع مختلف اهل‌سنت نیز قابل پیگیری است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: « ...عُمَرَبْنَ‌عَبْدِ الْعَزِیزِ رَحِمَهُ اللَّهُ، خَطَبَ فَقَالَ: یَا أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ لَمْ یَبْعَثْ بَعْدَ نَبِیِّکُمْ نَبِیًّا، وَلَمْ یُنْزِلْ بَعْدَ هَذَا الْکِتَابِ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْهِ کِتَابًا، فَمَا أَحَلَّ اللَّهُ عَلَی لِسَانِ نَبِیِّهِ فَهُوَ حَلَالٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ، وَ مَا حَرَّمَ عَلَی لِسَانِ نَبِیِّهِ فَهُوَ حَرَامٌ إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ» (دارمی، ۴۰۲/۱؛ متقی، ۱۹۶/۱؛ ابن‌عساکر، ۱۷۲/۴۵).

«...انَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللَّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ، قَالَ: "لَانَبِیَّ بَعْدِی، و لَاأُمَّةَ بَعْدَ أُمَّتِی، فَالْحَلَالُ مَا أَحَلَّهُ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی عَلَی لِسَانِی إِلَی یَوْمِ القِیَامَةِ، وَ الحَرَامُ مَا حَرَّمَهُ اللَّهُ تَعَالَی عَلَی لِسَانِی إِلَی یَوْم القِیَامَة» (ابن‌قتیبه، ۲۷۱/۱).

«... إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ کِتَابَهُ عَلَی لِسَانِ نَبِیِّهِ فَأَحَلَّ حلالَه وَ حَرَّمَ حَرَامَهُ فَمَا أَحَلَّ فِی کِتَابِهِ عَلَی لِسَانِ نَبِیِّهِ فَهُوَ حَلالٌ إِلَی یَومِ الْقِیَامَةِ وَ مَا حَرَّمَ فِی کِتَابِهِ عَلَی لِسَانِ نَبِیِّهِ فَهُوَ حَرَامٌ إِلَی یَومِ القِیَامَة...» (مقدسی، ۱۳۴/۶؛ سیوطی، ۱۳۶/۲۳).

و «ما قَبَضَ اللَّهُ عَلَیْهِ نَبِیَّهُ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ وَ هُوَ حَرَامٌ فَهُوَ حَرَامٌ إِلَی یَومِ القِیَامَةِ، وَ مَا قَبَضَ اللَّهُ عَلَیْهِ

---

۱. نک: کلینی، مقدمهٔ کافی، ۹/۱؛ علامه حلی، نهایة الوصول، ۷۹/۵؛ مجلسی، مرآه العقول، ۶۶؛ بحرانی، الحدائق الناضرة، ۴۰۳/۹؛ نراقی، رسائل و مسائل، ۸۰/۲، آل کاشف الغطاء، تحریر المجلة، ۱۵۹/۱؛ خویی، اجود التقریرات، ۵۱۱/۱، ۵۱۲؛ ۲/ و ۵۱۵؛ حکیم، القواعد العامة فی الفقه المقارن، ۴۶۰؛ تبریزی، ۴۵۰/۳.

رَسُولَهُ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ وَ هُوَ حَلَالٌ فَهُوَ حَلَالٌ یَعْنِی إِلَی یَوِمِ القِیَامَة» (بیهقی، ۱۰۷).

به این ترتیب، فراوانی مضمون این حدیث در منابع مختلف شیعه و اهل‌سنت نه‌تنها مستفیض‌بودن آن را به دست می‌دهد، بلکه حتی تواتر معنوی و درنتیجه صحت آن را به ذهن متبادر می‌کند. افزون بر این، برخی دلائل و قرائن به‌ویژه از آیاتی همچون «وَ مَا آتَاکُمُ الرّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَانَهَاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷)[1] نیز وجود دارد که سبب وثوق به صدور این روایت می‌شوند. بااین‌حال، اخیراً یکی از نواندیشان دینی، آیت‌الله سیدکمال حیدری ضمن اشاره به این دو روایت در کتاب کافی، ادعا کرده که این احادیث سند صحیحی ندارد و سخنی است که مشهور شده و بر سر زبان‌ها افتاده است (https://m. youtube.com/watch؟ v=IkJCcMUGGfUتاریخ مراجعه: ۹۹/۷/۸).[2] ایشان مدعی شده است هیچ‌یک از بزرگانی که به این احادیث اشاره کرده‌اند به بررسی سندی آن‌ها نپرداخته و صرفاً بر اساس اعتماد به گفتهٔ دیگر بزرگان، به صحت آن‌ها حکم کرده‌اند و اگر کسی نیز بخواهد در سند این روایات مناقشه کند، با او چنان برخورد می‌شود که گویی در مسئلهٔ توحید مناقشه کرده است.[3]

نوشتار حاضر درصدد پاسخگویی به این سؤال است که آیا به‌طور ویژه، دو روایت موجود در کتاب کافی از سند صحیحی برخوردارند یا اینکه بنا بر نظر متفکر اسلامی مذکور، ضعیف‌السند است؟ به‌عبارت‌دیگر، آیا این روایات صرفاً از صحت قدمایی برخوردار است که منشأ آن قرائن دیگری جز اطمینان از وثاقت راویان آن‌هاست یا اینکه علاوه بر آن، سندی صحیح دارد و ازنظر متأخران نیز صحیح می‌نماید؟[4] ازاین‌رو نوشتار حاضر بر آن است تا فارغ از بررسی دلالی این احادیث که پژوهشی مستقل می‌طلبد، به بررسی اسناد این دو روایت بپردازد.

لازم به ذکر است که در نگاشته‌های متعدد از جوانب مختلف و به‌ویژه در موضوع تاریخمندی یا ابدیت شریعت به این روایت استناد شده است؛[5] اما تنها در مقالهٔ «جداسازی ثابت‌ها و متغیرها در دین» نوشتهٔ احمد عابدینی،[6] در ضمن بحث به‌صورت مختصر به بیان اعتبار سندی یکی از این دو روایت پرداخته شده و با تفحص انجام‌شده، پژوهشی یافت نشد که به‌صورت مستقل و مبسوط به این مسئله

۱. نک: «جاودانگی شریعت و ملاک‌های آن، قدردان ملکی»، محمدحسن، فصلنامهٔ حقوق اسلامی، ش۳، ۱۳۸۳، صص۱۰۳تا۱۳۰.

۲. «من اخبار المشهورة المتواترة الکذائیة حلاله حلال سیتضح لاسند صحیحه لها ولکنه مشهورة علی الالسنة.»

۳. «اذا جاء احد و ناقش فی هذه الروایات کانه ناقش فی توحید الله سبحانه‌وتعالی.»

٤. حدیث صحیح نزد قدمای شیعه خبری بوده است که یا رجال مورد وثوق آن را نقل کرده باشند، یا اینکه آن حدیث همراه با قرائنی باشد که موجب علم به مضمون آن گردد. به‌عبارت‌دیگر صحیح قدمایی اعم از صحیح متأخران است (بهبهانی، ۲۷تا۲۸).

۵. نک: مقالهٔ «نقش زمان و مکان در استنباط»، سبحانی تبریزی، جعفر، فقه اهل بیت(ع)، شمارهٔ ۴۳، ۱۳۸۴، سایت شریعت‌نامه، یادداشت‌ها و مقالات حمیدرضا تمدن، «تاریخمندی یا ابدیت شریعت؛ استناد به روایت « حلال محمد...» در بوته نقد.

٦. مجلهٔ فقه، شمارهٔ ۳۱ و ۳۲، ۱۳۸۱.

پرداخته باشد.

۱. حدیث اول از زراره و بررسی آن

اولین روایت مورد بحث از کتاب کافی، حدیثی از زراره است که علاوه بر ابدی‌بودن احکام و شریعت، در آن به نفی و مذمت بدعت و نوآوری‌های باطل می‌پردازد. به این روایت که کلینی آن را در «باب البـدع و الرأی و المقاییس» از کتـاب فضـل العلـم قـرار داده و مجلسـی اول آن را صـحیح خوانـده اسـت (روضـة المتقین، ۱۹۶/۱۲)، اشاره می‌شود: «عَلِیُّ‌بْنُ‌إِبْرَاهِیمَ عَنْ مُحَمَّدِبنِ‌عِیسَی‌بن‌عُبَیْدٍ عَن یُـونُسَ عَـنْ حَرِیـزٍ عَـنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدِاللَّهِ(ع) عَنِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَـةِ وَ حَرَامُـهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَی یَوْمِ الْقِیَامَةِ لَایَکُونُ غَیْرُهُ وَ لَایَجِیءُ غَیْرُهُ وَ قَالَ قَالَ عَلِیٌّ(ع) مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدْعَةً إِلَّا تَرَکَ بِهَا سُنَّةً» (کلینی، ۵۸/۱).

راویان موجود در سند این روایت عبارت‌اند از:

۱. ۱. علی‌بن‌ابراهیم

ابوالحسـن علی‌بن‌ابراهیم‌بن‌هاشـم قمـی، صـاحب تفسـیر مشـهور قمـی (نجاشـی، ۲۶۰؛ طوسـی، الفهرست، ۸۹) و ازجمله علما و فقهای شیعه (ابن‌ندیم، ۳۱۱) و مشایخ کلینی است که با اوصـافی چـون ثقة فی الحدیث، ثبت، معتمد و صحیح المذهب توثیق شده است (نجاشی، ۲۶۰).

۱. ۲. محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید

میان رجالیان متقدم دربارهٔ وثاقت یا عدم‌وثاقت ابوجعفر محمدبن‌عیسـی‌بن‌عبیدبن‌یقطین از اصـحاب امام جواد(ع) (نجاشی، ۳۳۴) اختلاف‌نظر وجود دارد؛ نجاشی او را توثیق کرده و با الفاظی همچون جلیلٌ فِی أَصحَابِنَا، ثِقَةٌ، عَینٌ، کَثِیرَ الرِّوَایَة و حَسَنُ التَّصَانِیف ستوده (همان) و کشی نیز در کتابش، وی را به عنوان یکی از افراد عادل و ثقه اهل علم معرفی می‌کند (۷۹۶/۲). در کتاب وی اقوال دیگری نیـز وجـود دارد کـه هرچه بیشتر بر وثاقت این راوی صحه می‌گذارد؛ مثلاً در ذیل ترجمهٔ او نقل شده که فضل‌بن‌شاذان، یکی از متکلمان و فقیهان جلیل‌القدر و ثقهٔ امامیه (همان، ۳۰۶) ایـن راوی را دوسـت می‌داشـته، او را مـدح و ثنـا می‌کرده، به او تمایل داشته و می‌گفته است که در میان همسالانش کسی مثل او نیست (کشی، ۸۱۷/۲) یـا اینکه در ضمن نقلی، جعفربن‌معروف از اینکه از نزد این راوی برگشته و نتوانسته زیاد از او نقل روایت کند، اظهار ندامت می‌کند (همان). همچنین به نقل از امام رضا(ع) روایت شده که ایشان این راوی را نائب خود در حج قرار داده است که این مسئله، عدالت و وثاقت وی در نزد امام(ع) و منزلت و جایگـاه والای او را در نزد اصحاب ائمه(ع) نشان می‌دهد (جمعی از نویسندگان، ۵۵۳/۳).

در مقابل، شیخ طوسی علاوه بر تضعیف محمدبن‌عیسی، دربارهٔ او چنین گفته است: «اِستَثنَاهُ أبوجعفرٍ

محمدُبنِعلیِبنِبابویه عَن رِجالِ نَوَادِرِ الحِکمَةِ وَ قَالَ لَاأَروِی مَـا یَخـتَصُّ بِرِوَایَتِـهِ، وَ قِیـلَ إِنَّـهُ کَـانَ یَـذهَبُ مَذهَبَ الغُلَاةِ» (الفهرست، ۱۴۱). ابن‌بابویه او را از رجال نوادر الحکمه استثنا و بیان کرده است که من هـر آنچه را به روایت او اختصاص دارد روایت نمی‌کنم و گفته شده است که وی همواره بر مذهب غـلات بـوده است. ابوالعباس‌بن‌نوح، این استثنای ابن‌بابویه را نتیجهٔ تبعیت وی از استادش ابن‌ولید می‌داند که علاوه بـر روایات تعدادی از راویان، روایات محمدبن‌احمدبن‌یحیی از محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید را که به اسـناد منقطـع روایت شده است، از کتاب نوادر الحکمه استثنا کرده و صحیح نمی‌دانسته اسـت (نجاشـی، ۳۴۸). امـا او راجع به این مسئله واکنش نشان می‌دهد و ضمن اشاره به وثاقت و عدالت ایـن راوی، اسـتثنای مطرح‌شـده دربارهٔ وی را نمی‌پذیرد (همان).

به‌علت وجود همین اختلاف‌نظر در وثاقت یا ضعف این راوی است که عالمی رجالی همچون علامـه حلی نیز دربارهٔ او دچار تردید شده و درعین‌حالی‌که در ذیل شرح حال او ضمن جمع‌بندی نظرات مختلف، به قبول روایاتش حکم می‌کند (علامه حلی، رجال، ۱۴۲)، در جایی دیگر (همان، ۲۶) به توقـف در برابـر روایاتش قائل شده است.

این در حالی است که دقت در اطلاعات موجود در کتب رجالی، قراین و دلایلی به دست می‌دهد که با استفاده از آن‌ها می‌توان وثاقت این راوی را به اثبات رساند و به این ترتیـب، چنان‌کـه در ادامـه بـه آن اشـاره خواهد شد، بر توثیق امثال نجاشی صحه گذاشت.

أ. عدم‌دلالت کلام ابن‌ولید و شیخ صدوق بر ضعف راوی: چنان‌که پیش‌تر گذشت، برخی علـت عدم‌وثاقت این راوی را استثنای ابن‌ولید و صدوق دانسته‌اند. حال آنکه دقت در عبارات آن‌ها نشان می‌دهـد که این استثنا، نه‌تنها نشان‌دهندهٔ عـدم‌وثاقت محمدبن‌عیسـی نیسـت، بلکـه شـامل همـهٔ روایـات وی نیـز نمی‌شود و صرفاً دو دسته از روایات او را دربرمی‌گیرد؛ یعنی متفرداتش از کتـب یـونس (نجاشـی، ۳۳۴) و روایات محمدبن‌احمدبن‌یحیی از او که با اسناد منقطع روایت شده است (همان، ۳۴۸) که روایت مذکور، ذیل هیچ‌یک از این دو دسته قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این روایت جزو متفـردات ایـن راوی از یـونس؛ یعنـی «مَـا یَختَصُّ بِرِوَایَتِهِ» (طوسی، الفهرست، ۱۴۱) نیست و از طرق دیگر نیز نقل شده است.

ب. انکار استثنای ابن‌ولید توسط اصحاب: بنا بر گفتهٔ ابن‌ولید با اینکه او متفردات محمدبن‌عیسـی از کتب یونس و حدیثش را درخورِ اعتماد نمی‌دانسته است، اما در همان زمان نیز بزرگان شـیعه منکـر ایـن قول وی شدند و حتی بیان می‌کردند که در میـان سـاکنان بغـداد کسـی را مثـل محمدبن‌عیسـی نیافتـه‌انـد (نجاشی، ۳۳۳). این مسئله به‌روشنی حکایت از آن دارد که محمدبن‌عیسـی در نـزد آنـان نیـز ثقـه بـوده و استثنای ابن‌ولید، اساسی جز اجتهاد و رأی او نداشته است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۲۳/۱۸).

ج. تقدم قول نجاشی بر شیخ طوسی: چنان‌که برخی نیز اشاره کرده‌اند، بنا بر دلایل مختلف در هنگام بروز تعارض میان قول نجاشی و دیگر رجالیان همچون شیخ طوسی، قول نجاشی مقدم است (فضلی، ۱۹۵؛ بحرالعلوم، ۴۶/۲؛ صدر، ۴۱۳؛ سبحانی، ۵۹). عمدهٔ این دلایل عبارت‌اند از: تخصص نجاشی در علم رجال، فراغت کافی برای این علم، بهره‌مندی او از علم انساب، تاریخ و اخبار قبایل و شهرها، کوفی‌بودن نجاشی همچون اکثر راویان ائمه(ع) و درنتیجه آگاهی بیشتر به احوال خاندان، شهر و محل تولد آن‌ها، بهره‌گیری از اساتید نامدار علم رجال همچون ابن‌غضائری، تقدم زمانی وی بر شیخ طوسی و گسترده‌تر بودن طرق تحمل حدیث او، نوشته‌شدن کتاب نجاشی پس از دو کتاب شیخ طوسی و دستیابی او به مطالب مغفول‌ماندهٔ احتمالی ازنظر شیخ (فضلی، ۱۹۷تا۱۹۸؛ بحرالعلوم، ۴۶/۲تا۵۰)، اختصاص این کتاب به رجال شیعه، جرح و تعدیل ضمنی یا مستقل بسیاری از راویان در این کتاب، اثبت و اضبط‌بودن نجاشی از دیگر علمای رجال و محققانه‌بودن مطالب او (سبحانی، ۵۸تا۶۰) و اطلاعات بسیار دقیق و موشکافانهٔ او دربارهٔ تألیفات راویان (شمشیری و جلالی، ۱۰۷).

بنابراین، در تعارض میان توثیق محمدبن‌عیسی توسط نجاشی و تضعیف شیخ نیز قول نجاشی مقدم است و این راوی موثق به شمار می‌رود.

د. اهتمام شیخ طوسی و صدوق به روایات محمدبن‌عیسی: باتوجه‌به اینکه گفته شده است که شیخ صدوق به نقش سند در ارزش‌گذاری سند روایات کاملاً آگاهی داشته است (حجت، ۹۵)، به‌عنوان قرینه‌ای دیگر مبنی‌بر وثاقت محمدبن‌عیسی می‌توان به اهتمام و توجه بزرگانی همچون صدوق و شیخ طوسی به روایات این راوی اشاره کرد، به‌گونه‌ای که مکرراً نام وی در سند روایات الفقیه به کار رفته است (نک: ابن‌بابویه، ۲۳۳/۴ و ۲۳۵ و ۲۳۷ و ۲۳۹). ظاهر عبارات شیخ طوسی نیز دال بر ضعف این راوی است، اما در کتاب تهذیب نه‌تنها شاهد روایات متعددی از محمدبن‌عیسی هستیم (نک: طوسی، تهذیب، ۱۴/۲؛ ۱۷۹/۴و ۱۸۵)، بلکه روایاتی نیز در آن به چشم می‌خورد که به طریق محمدبن‌عیسی از یونس به نقل از کلینی بیان شده است (نک: همان، ۱۴/۲ و ۵۹؛ ۶۱/۳ و ۱۶۹)؛ گویی شیخ‌طوسی مرادش از ضعیف‌شمردن این راوی امر دیگری بوده است که در ادامهٔ این پژوهش به آن می‌پردازیم.

ه. عدم‌اعتبار ادلهٔ احتمالی مربوط به تضعیف شیخ طوسی: تصریح به وثاقت محمدبن‌عیسی توسط برخی عالمان رجالی متأخر را می‌توان مؤیدی دیگر بر وثاقت این راوی دانست. اینان تلاش کرده‌اند تا با مناقشه در دلایل احتمالی تضعیف این راوی در نزد شیخ طوسی، به اثبات عدم‌اعتبار این تضعیف و درنتیجه وثاقت وی بپردازند؛ مانند اینکه این تضعیف به‌علت تبعیت او از استثنای صدوق و ابن‌ولید بوده است، زیرا چنان‌که گذشت در کتاب الفهرست (۱۴۱) و حتی موردی از کتاب استبصار (۱۵۶/۳)، شیخ

طوسی پس از اشاره به ضعف این راوی، بلافاصله به نقل مستثناشـدن ایـن راوی از کتـاب نـوادر الحکمـه توسط ابن‌بابویه می‌پردازد و ازآنجایی‌که کلام آن‌ها ظهوری در عدم‌وثاقت این راوی ندارد، اسـاس و مبنـای این رأی شیخ طوسی صحیح نیست (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۲۲/۱۸) یا اینکه ممکن است علـت تضعیف این راوی، غالی‌بودن وی بوده باشد. حال آنکه، قائل این ادعا در کلام شیخ مشخص نیست و نیـز این ادعا در تعارض با قول نجاشی است که در سالم‌بودن مـذهبش ظهـور دارد (همـان، ۱۲۳) و پـذیرفتنی نیست.

روایات متعدد محمدبن‌عیسی در کتاب کشی که در مذمت برخی اجلاء شیعه همچون زراره بیان شـده است (کشی، ۳۵۸/۱) می‌تواند از دیگر دلایل تضعیف شیخ باشد، حال آنکه این دلیل نیز پذیرفتـه نیسـت؛ زیرا دسته‌ای از این روایات، ضعیف و حتی جزو تحریفات کتاب کشی هستند (شوشتری، ۵۰۳/۹) و دستهٔ دیگر از آن‌ها نیز که صحیح هستند از روی تقیه از سوی معصوم(ع) صادر شده‌اند (خویی، ۱۲۵/۱۸).

و. عدم‌تضعیف راوی توسط شیخ طوسی: مطلب دیگری کـه در هیچ‌یـک از کتـب و پژوهش‌هـای رجالی به آن اشاره نشده و نگارندگان این نوشتار پس از فحص دقیق اقوال رجالیان آن را محتمـل می‌داننـد، عدم‌اطلاق تضعیف این راوی توسط شیخ طوسی است؛ توضیح بیشتر اینکه، مسلماً شیخ طوسی از توثیـق راوی محل بحث توسط کشی و منقولات دال بر این مسئله در این کتاب مطلع بوده است، زیرا اولاً آنچـه از کتاب رجال کشی در اختیار ما قرار گرفته است، درحقیقت گزینش و انتخاب شیخ طوسی از آن کتاب است (فضلی، ۸۵)؛ ثانیاً به نظر می‌رسد اشارهٔ شیخ به‌اسـتثنای ابـن‌بابویـه بـرخلاف آنچـه تصـور شـده اسـت، ظهوری در علت تضعیف این راوی توسط وی ندارد؛ چراکه به‌خوبی گویای آن است که ابـن‌بابویـه صـرفاً روایات منفرد محمدبن‌عیسی را استثنا کرده است و اگر این‌گونه بود باید عباراتی همچون «لَاأَروِی مَـا رَوَاه» و امثال آن ذکر می‌شد و آوردن قید یَختَصُّ معنایی نداشت و پذیرفتن اینکه شیخ طوسی با وجـود تخصـص در علوم مختلف، از این مسئله غفلت کرده یا دچار بدفهمی شده است، کمی مشکل می‌نماید؛ ثالثاً مطالعهٔ دقیق‌تر عبارات شیخ طوسی و وجود عبارت «عَلَی قولِ قُمِیین» (رجال، ۳۹۱) در برخی از نسخه‌های کتاب وی، نگارندگان را به‌سمت تقویت این احتمال سوق می‌دهد که کلام شـیخ صـرفاً گزارشـی از ضـعف ایـن راوی نزد قمیان است و ظهوری در تضعیف وی در نزد خود شیخ ندارد. بـه‌عنوان مویـدی بـر ایـن احتمـال می‌توان به مواردی اشاره کرد که نشان می‌دهد لزوماً تضعیف یک راوی توسط عالمان قـم، سـبب تضـعیف وی نزد شیخ نشده است (همان، ۳۴۶)؛ رابعاً باتوجه‌به توثیق یونس‌بن‌عبدالرحمن توسـط شـیخ، حکـم بـه ضعف محمدبن‌عیسی، آن هم درجایی که خود شیخ وی را به یکی از راویـان موثـق خـود منتسـب کـرده و وصف یونسی را در خصوص او به کار برده است، منطقی به نظر نمی‌رسد. چنان‌که وی سه راوی دیگر را نیز

با همین لفظ توصیف کرده، اما هیچ‌یک از آن‌ها را تضعیف نکرده است.[1] مراد از وصـف یونسـی بـرخلاف نظر برخی که آن را به‌معنای شاگرد یونس‌بن‌عبـدالرحمن (نـوری، خاتمـه مسـتدرک، ۳۷۸/۵) و اصـحاب یونس‌بن‌عبدالرحمن (شوشتری، ۸۲/۱) دانسته‌اند، شاخص‌بودن راوی در طرفداری از نحلهٔ کلامی منتسب به یونس‌بن‌عبدالرحمن است که ازنظر برخی مشایخ قم، دال بـر ذم راوی بـوده اسـت (معـارف و دیگـران، ۱۵۵).

با توجه به این توضیحات، اشارهٔ شیخ به‌استثنای صدوق که به تبعیـت از اسـتادش ابـن‌ولیـد، ازجملـه مشایخ سخت‌گیر حوزهٔ حدیثی قم بیان شده است، توجیهی منطقی می‌یابد؛ به این ترتیب کـه وی ابتـدا بـه ضعف این راوی ازنظر قمیان اشاره می‌کند و بعد نمونه‌ای از آنکه در کلام یکی از مشایخ قم بازتاب‌یافتـه را ارائه می‌دهد. همچنین ازآنجایی‌که یکی از مهمترین مشخصات حوزهٔ حدیثی قـم، پرهیـز شـدید از غلـو و طرد غلات بوده است (جباری، ۷۹)، به‌دنبال تضعیف این راوی توسط مشایخ قم برخی گمان کرده‌انـد کـه علت آن غالی‌بودن این راوی بوده است و لذا شیخ طوسی در ادامـه، سـخن آنـان را نیـز بـا صـیغهٔ مجهـول گزارش می‌کند: «وَ قِیلَ إِنَّهُ کَانَ یَذهَبُ مَذهَبَ الغُلَاةِ» (الفهرسـت، ۱۴۱) و لـذا ایـن عبـارات نشـان‌دهندهٔ ضعیف‌بودن این راوی در نزد شیخ نیست.

بنابراین، محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید ثقه است و ظاهراً در وثاقت وی اختلافی میان رجالیـان وجـود نـدارد. همچنین در صورت انکار اجتهادی‌بودن استثنای ابن‌ولید و صدوق و پذیرش آن نیـز روایـت محـل بحـث، برخلاف ادعای آیت‌الله حیدری مشمول این استثنا نمی‌شود؛ زیرا این روایت و به‌ویژه بخش مـورد ادعـای ایشان: «حَلَالُ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ...» جزو منفردات محمدبن‌عیسی نیست و طرق دیگری در کتاب کافی و منابع دیگر دارد.

۱. ۳. یونس

نام یونس در اسناد کتاب کافی، مشترک میان سه نفر است[2] که مراد از آن در سند محل بحث، باتوجه‌به مروی‌عنه و راوی آن، یونس‌بن‌عبدالرحمن است. سخن در وثاقت این راوی بسـیار اسـت؛ نجاشـی او را بـا الفاظی همچون «کَانَ وَجهاً فِی أَصحَابِنَا» و «عَظِیمُ المَنزِلَة» ستوده است. علاوه بـر اینکـه وی وکیـل امـام رضا(ع) و ازجمله خواص ایشان نیز بـوده اسـت (کشـی، ۷۷۹/۲). فضل‌بن‌شـاذان کـه شـرح وثاقـت وی گذشت، در نقل‌قولی او را بهترین قمی روزگار معرفـی می‌کنـد کـه ۵۴ حـج و ۵۴ عمـره بـه جـای آورده و

۱. این چهار راوی عبارت‌اند از: عباس‌بن‌محمدالوراق (طوسی، رجال، ۳۶۱)، یحیی‌بن‌عمران الهمدانی (همان، ۳۶۹)، محمدبن‌احمدبن‌مطهر (همان، ۴۰۱).

۲. این سه راوی عبارت‌اند از: یونس‌بن‌ظبیان که تنها یک روایت از او با نام مختصر یونس ذکر شده است (کلینی، ۲۵۴/۱)، یونس‌بن‌یعقوب (برای نمونه: همان، ۴۳۰/۱؛ ۵۹۵/۲) و یونس‌بن‌عبدالرحمن.

هزارهزار جلد کتاب در رد مخالفان نوشته است. وی نیز ازجمله چهار نفری شمرده شده که علم ائمه(ع) به آن‌ها رسیده است (همان، ۷۸۰). شیخ طوسی نیز با وجود تضعیف این راوی توسط قمیان، او را صراحتاً توثیق کرده است (رجال، ۳۴۶). کشی نیز علاوه بر اینکه یونس‌بن‌عبدالرحمن را جزو اصحاب اجماع و فقیه‌ترین آن‌ها به شمار آورده (کشی، ۸۳۰/۲)، وی را « مِنَ الْعُدُولِ وَ الثِّقَاتِ مِن أَهلِ العِلمِ» معرفی می‌کند (همان، ۷۹۶). از این مهمتر باید به اخبار و روایات بسیاری اشاره کرد که در آن‌ها ائمه(ع) نیز به مدح این راوی پرداخته‌اند؛ به‌عنوان نمونه، امام رضا(ع) وی را سلمان فارسی زمان خویش نامیده و ضمن معرفی او با عنوان عبد صالح و مرجعی برای دریافت معالم دین، در حق او دعا و سه بار بهشت را برای او ضمانت کرده است یا اینکه گفته شده است که امام جواد(ع) پس از دیدن کتاب یوم و لیله او، سه بار برای او طلب رحمت کرده است (همان، ۷۷۹تا۷۸۱). امام عسکری(ع) نیز پس از دیدن این کتاب و تورق همهٔ صفحات آن، حق‌بودن و مطابقت آن با دین پدرانش را تأیید و برای او چنین دعا کرده است که «أعطاه الله بکل حرف نورا یوم القیامة»؛ خداوند برای هر حرف آن، نوری در قیامت به او عطا کند (نجاشی، ۴۴۷).

بااین‌وجود برخی اخبار نیز بر ذم این راوی دلالت دارند؛ مثلاً نقل شده است که امام رضا(ع) در پاسخ به نامهٔ محمدبن‌بادیه، او و اصحابش را لعن کرد (کشی، ۷۸۵/۲)یا اینکه ایشان بعد از دیدن کتاب یونس، آن را به زمین زد و صاحب آن را زنازاده و زندیق خواند (همان، ۷۸۸).

اما چنان‌که بزرگان علم رجال به آن اشاره کرده‌اند، این روایات پذیرفتنی نیستند؛ زیرا بررسی آن‌ها نشان می‌دهد که اولاً شاذ و نادر است و در تعارض با اخبار متواتری قرار دارند که دال بر مدح این راوی است (شوشتری، ۱۸۳/۱۱؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۲۶/۲۱)؛ ثانیاً مضمون این روایات که غالباً توسط قمیان نقل شده است ازنظرِ عقلی درست به نظر نمی‌رسد (کشی، ۷۸۸/۲)؛ برای مثال، شأن امام(ع) بالاتر از آن است که این‌گونه به‌سبّ افراد بپردازد، حتی روایات صادره از ائمه(ع) نشان می‌دهد که آنان از این مسئله نهی می‌کردند(همان)؛ ثالثاً اکثر قریب به اتفاق این روایات اسنادی ضعیف یا مرسل دارند (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۲۰/۲۱تا۲۲۵). آیت‌الله خویی از میان این روایات، تنها دو روایت را صحیح‌السند می‌داند که آن‌ها را نیز به‌دلیل تعارض با احادیث مستفیض صحیحی که دال بر تعدیل یونس است، درخورِ اعتماد نمی‌داند (همان، ۲۲۶). به‌علاوه ممکن است این روایات نیز همچون روایاتی که در ذم بزرگانی همچون زراره وارد شده است از روی تقیه صادر شده باشد (شوشتری، ۱۸۳/۱۱).

۱. ۴. حریز

توجه به مروی‌عنه و راوی حریز در سند محل بحث نشان می‌دهد که مراد از وی، حریزبن‌عبدالله است که به‌دلیل سفرهای بسیارش به سجستان و اشتغال به تجارت روغن در آنجا، منسوب به این شهر نیز خوانده

می‌شود. او ازجمله فقهای امامیه و اصحاب امام صادق(ع) است که مناظراتی فقهی با ابوحنیفه داشته است (کشی، ۶۸۱/۲). شیخ طوسی علاوه بر توثیق، او را صاحب کتب متعددی همچون کتاب‌الصلوة، کتاب‌الزکاة، کتاب‌الصوم و النوادر دانسته است (الفهرست، ۶۲تا۶۳).

در بیان عظمت شأن این راوی همین بس که همهٔ کتب او جزو اصول شیعه به شمار آمده است (جمعی از نویسندگان، ۱۱۹/۲) و نزد اصحاب، معروف و مشهور و مورد اعتماد بوده است (موسوی عاملی، ۱۹۵/۱) و حتی عمل به کتاب او توسط امام صادق(ع) تأیید شده است (کلینی، ۳۱۱/۳). همچنین صدوق در مقدمهٔ الفقیه، از کتاب وی به‌عنوان یکی از منابعش یاد می‌کند که مورد اعتماد همه بوده و احکام از آن‌ها اخذ می‌شده است (ابن‌بابویه، ۳/۱). علاوه بر این، صاحب مستدرک الوسائل نیز این راوی را بزرگترین و برجسته‌ترین راویان دانسته و او را با الفاظی همچون ثقه، ثبت و لا مغمز فیه ستوده است (نوری، مستدرک، ۲۳۵/۴). ابن‌ندیم نیز وی را در زمرهٔ بزرگانی از شیعه ذکر می‌کند که «فقه را از ائمه(ع) روایت کرده‌اند» (۴۰۳) و حتی دارقطنیِ شافعی مذهب نیز او را به‌عنوان یکی از شیوخ شیعه معرفی می‌کند (دارقطنی، ۲۴۸/۵).

بااین‌وجود نجاشی با استفاده از صیغه‌ای غیرجازم اشاره می‌کند که گفته شده است امام صادق(ع) از او روی برگردانده و او را به حضور نپذیرفته است (۱۴۵). این مسئله در ضمن روایتی در کتاب کشی (۶۸۰/۲) و کافی (۳۷۰/۷) نیز ذکر شده است و در آن فَضْلِ‌بنِ‌عَبدِالْمَلِکِ الْبَقْبَاقِ، ضمن اشاره به این حجب و تنبیه راوی توسط امام(ع) و عدم‌اذن حضور به او بیان می‌کند که بارها تلاش کرده تا بین وی و امام صادق(ع) واسطه شود، ولی ایشان ضمن اشاره به مسئلهٔ قتال وی با خوارج سجستان به‌عنوان علت این محرومیت، وی را نیز توبیخ نکرده است.

اما چنان‌که بسیاری از محققان و اندیشمندان اسلامی نیز اشاره کرده‌اند، با وجود اعتبار این روایت نمی‌توان آن را دلیلی بر ذم حریزبن‌عبدالله دانست؛ زیرا به عدم‌پذیرش وی توسط امام صادق(ع)، تنها در این روایت بقباق اشاره شده و کس دیگری جز او، این مسئله را گزارش نکرده است. این مسئله نشان می‌دهد این عمل امام، صرفاً مربوط به مقطع زمانی کوتاهی بوده است؛ چون اگر این مسئله دائمی بود باید این خبر مشهور می‌شد و راویان بیشتری آن را گزارش می‌کردند (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۳۲/۵).

افزون بر این، مسلماً جنگ با خوارج سجستان فی‌نفسه امری نیست که عدم‌رضایت امام(ع) را به‌دنبال داشته باشد و ممکن است باتوجه‌به سخن امام صادق(ع) که وی را مملوکِ خود به شمار آورده‌اند (کلینی، ۳۷۰/۷)، علت عدم‌رضایت، قتال بدون اذن باشد که این مسئله نیز ازنظر شریعت گناه بزرگی محسوب می‌شود؛ اما با توبه زوال‌پذیر است. بنابراین، باتوجه‌به روایات بسیاری که حریز از امام صادق(ع) نقل کرده

و تعداد آن بالغ بر ۲۱۵ روایت است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۳۲/۵)، به نظر می‌رسد وی پس از اطلاع از عدم‌رضایت امام(ع) از این کار توبه کرده است؛ زیرا در غیر این صورت امکان حضور در محضر امام(ع) و استماع این تعداد روایت از ایشان ممکن نبوده و پذیرش این مسئله که قبل از جریان حجب، عدم‌اذن و تنبیه وی توسط امام(ع)، وی این تعداد روایت را از ایشان استماع کرده است، مشکل می‌نماید (همان). افزون بر این، علت ناراحتی امام ممکن است عدم‌اذن او باشد که نیز صرفاً احتمالی است که فقط به‌علت وجود یک احتمال نمی‌توان یک راوی را جرح کرد؛ همان طوری که تنها به‌دلیل وجود احتمال قتال با اذن امام(ع) نیز نمی‌توان وی را توثیق کرد (مامقانی، ۲۰۶/۱۸) و برای جرح یا تعدیل راوی به دلایل محکم‌تری نیاز است.

به نظر می‌رسد همچون موارد بسیاری که از روی تقیه و به‌منظور حفظ جان برخی از اجلای اصحاب، همچون زراره، به مذمت و حتی لعن آن‌ها پرداخته شده است، در این مورد نیز امام صادق(ع) از روی تقیه اقدام به این حرکت کرده باشد؛ زیرا خروج بر مخالفان، عمل بسیار بزرگی است و چه‌بسا رسیدن این خبر به منصور، حاکم وقت ممکن بود جان همهٔ شیعیان را به خطر بیندازد (همان، ۲۰۵/۱۸تا۲۰۶؛ مجلسی، مرآة العقول، ۲۰۳/۲۴).

آنچه از دید پژوهشگران مغفول مانده است و می‌تواند این سخن را بیش‌ازپیش تقویت کند، توجه بیشتر به تنها راوی این حدیث ابوالعباس‌فضل‌بن‌عبدالملک، ملقب به بقباق و از اصحاب امام صادق(ع) است. بسیاری از علمای رجال این راوی را توثیق کرده‌اند (مامقانی، ۲۶۰/۲۶؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ۳۲۵/۱۴؛ نجاشی، ۳۰۸)؛ ولی به نظر می‌رسد باتوجه‌به معنای بقباق، وی ازجمله راویان پرگوست که زیاد سخن می‌گفته است (برقعی، ۷۶/۱). ظاهراً به‌علت همین پرگویی، مراجعهٔ مکرر و تکرار درخواست وساطت برای حریز است که امام صادق(ع) در پایان، ضمن توبیخ او بیان می‌فرماید که: «أَمَا لَو كَانَ حُذَيفَةُبنُ‌مَنصُورٍ مَا عَاوَدَنِي فِيهِ بَعْدَ أَن قُلْتُ لَا»(کشی، ۶۲۵/۲)؛ اگر به‌جای تو حذیفةبن‌منصور بود، بعد از آنکه به او جواب رد می‌دادم دوباره بر نمی‌گشت و آن درخواست را تکرار نمی‌کرد. لذا در صورت تقیه‌نکردن امام(ع) و تأیید حریز امکان این امر وجود داشته است که این خبر توسط بقباق در محافل مختلف نقل شود و جان وی و دیگر شیعیان را بیشتر به خطر اندازد. به‌عنوان مؤیدی بر این نظر شاید بتوان به روایت دیگری اشاره کرد که در محفلی که بقباق نیز حضور داشته است، عبیدبن‌زراره از امام صادق(ع) سؤال می‌کند: «آیا کسی که محب شما است، از شما محسوب می‌شود؟ حتی اگر زنا و دزدی کند؟ در این هنگام امام به بقباق نگاه کرده و وقتی متوجه شدند که بقباق حواسش نیست، با سر اشاره کردند که بله» (همان، ۶۲۷). علت این حرکت امام می‌تواند همین ویژگی بقباق بوده باشد؛ چون چه‌بسا ممکن بود این

سخن امام(ع) نیز در محافل زیادی نقل شده و تأثیرات ناخوشایندی بر اصحاب داشته باشد.

بنابراین، باتوجه‌به توضیحات بیان‌شده و به‌ویژه توثیق شیخ طوسی، تردیدی بر وثاقت و امامی مذهب‌بودن این راوی باقی نمی‌ماند. علاوه بر اینکه، بسیاری از رجالیان متأخر نیز ضمن اشاره به حدیث حجب، همگی بر وثاقت این راوی تصریح کرده‌اند که برخی از آن‌ها از نظر گذشت.

۱. ۵. زراره

زرارةبن‌اعین شیبانی که نام اصلی وی، عبدربه است (همان، ۳۴۵/۱)، ازجمله فقیه‌ترین اصحاب اجماع است (همان، ۵۰۷/۲) که راجع به وی، اخبار بسیاری در کتاب کشی ذکر شده است؛ بخشی از این اخبار بر وثاقت این راوی و بخشی دیگر بر جرح و مذمت وی توسط معصوم(ع) دلالت دارند (همان، ۳۴۶/۱تا۳۶۳). بر این اساس، بسیاری از محققان کوشیده‌اند تا به حل تعارض میان این اخبار بپردازند و باتوجه‌به شأن و جلالت این راوی، روایات طعن را به‌گونه‌ای حل‌وفصل کنند؛ مواردی همچون ضعف سندیِ احادیث دال بر مذمت زراره (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۴۲/۸تا۲۵۶)، تقیه‌ای‌بودن روایات طعن (مامقانی، ۱۱۵/۲۸)، نقل به‌معنای نادرست سخنان امام(ع) (پیروزفر و موسوی‌نیا، ۱۳۳) و غیرقابل‌اعتمادبودن اخبارآحاد معارض با اخبار متواتر دال بر مدح (مامقانی، ۹۳/۲۸)، ازجمله راه‌حل‌های ارائه‌شده در این زمینه است. البته در این میان نیز برخی به وثاقت این راوی تصریح می‌کنند و آن را واضح‌تر از آن می‌دانند که نیازی به ایضاح و بررسی داشته باشد (حلی، ۱۵۷).

چنان‌که ملاحظه می‌شود با وجود اخبار طعن دربارهٔ وثاقت و امامی‌بودن این راوی، اختلاف‌نظری میان رجالیان نیست؛ به‌طوری‌که نجاشی وی را فقیه، متکلم، شاعر و ادیبی معرفی می‌کند که نه‌تنها در زمان حیاتش، شیخ شیعیان و مقدم بر آن‌ها بوده است، بلکه همهٔ ویژگی‌های دین و فضیلت در وی جمع شده و در روایاتش بسیار صادق بوده است (نجاشی، ۱۷۵). شیخ طوسی نیز وی را در شمار اصحاب امام صادق(ع) ذکر و صراحتاً توثیق کرده است. علاوه بر این، ابن‌ندیم نیز وی را در زمینهٔ فقه، حدیث و معرفت کلام و تشیع از بزرگترین رجال شیعه دانسته است (ابن‌ندیم، ۴۰۴).

۲. حدیث دوم از سماعةبن‌مهران و بررسی آن

روایت دیگری که سیدکمال حیدری آن را ضعیف می‌داند، روایت ذیل است که ظاهراً کلینی آن را به نقل از کتاب المحاسن (برقی، ۲۶۹/۱) در کتاب کافی آورده است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَبْنِ‌مُحَمَّدِبْنِ‌خَالِدٍ عَنْ عُثْمَانَ‌بْنِ‌عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَبنِ‌مِهْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي‌عَبدِاللَّهِ(ع) قَوْلَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ- فَاصبِر كَما صَبَرَ أُولُوالْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ فَقَالَ نُوحٌ وَ إِبْرَاهِيمُ وَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مُحَمَّد(ص)، قُلْتُ كَيْفَ صَارُوا أُولِي‌الْعَزْمِ قَالَ لِأَنَّ نُوحاً بُعِثَ بِكِتَابٍ وَ شَرِيعَةٍ وَ كُلُّ مَنْ جَاءَ بَعْدَ

نُوحٍ أَخَذَ بِكِتَابِ نُوحٍ وَ شَرِيعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ حَتَّى جَاءَ إِبْرَاهِيمُ(ع) بِالصُّحُفِ وَ بِعَزِيمَةِ تَرْكِ كِتَابِ نُوحٍ لَا كُفْراً بِهِ فَكُلُّ نَبِيٍّ جَاءَ بَعْدَ إِبْرَاهِيمَ(ع) أَخَذَ بِشَرِيعَةِ إِبْرَاهِيمَ وَ مِنْهَاجِهِ وَ بِالصُّحُفِ حَتَّى جَاءَ مُوسَى بِالتَّوْرَاةِ وَ شَرِيعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ وَ بِعَزِيمَةِ تَرْكِ الصُّحُفِ وَ كُلُّ نَبِيٍّ جَاءَ بَعْدَ مُوسَى(ع) أَخَذَ بِالتَّوْرَاةِ وَ شَرِيعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ حَتَّى جَاءَ الْمَسِيحُ(ع) بِالْإِنْجِيلِ وَ بِعَزِيمَةِ تَرْكِ شَرِيعَةِ مُوسَى وَ مِنْهَاجِهِ فَكُلُّ نَبِيٍّ جَاءَ بَعْدَ الْمَسِيحِ أَخَذَ بِشَرِيعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ حَتَّى جَاءَ مُحَمَّدٌ(ص) فَجَاءَ بِالْقُرْآنِ وَ بِشَرِيعَتِهِ وَ مِنْهَاجِهِ فَحَلَالُهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهَؤُلَاءِ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ(ص)» (۱۷/۲).

بررسی رجال سلسله سند این روایت ذیلاً ازنظر می‌گذرد:

۲. ۱. عدة من اصحابنا

بسیاری از اسناد کتاب کافی با «عدة من اصحابنا» آغاز شده است کـه مـراد از آن، جمعـی از مشـایخ کلینی است که وی روایت را از طریق آن‌ها دریافت کرده و به‌دلیل رعایت اختصار به نام آن‌ها تصریح نکرده است. منظور از عده مروی از احمدبن‌محمدبن‌خالدبرقی در سند مذکور، بنا بـر گفتـه کلینـی عبارت‌انـد از: علی‌بن‌ابراهیم، علی‌بن‌محمدبن‌عبداللـه‌بن‌اذینـة، احمدبن‌عبدالله‌بن‌امیـة و علی‌بن‌الحسـن (علامـه حلـی، رجال، ۲۷۲). بنابراین، سند روایت در چنین مواردی نسبت به بقیهٔ اسناد که فقط به نام یک راوی در ابتدای آن‌ها تصریح شده است، از قوت بیشتری برخوردار است.

باتوجه‌به وجود علی‌بن‌ابراهیم که بر وثاقت و امامی‌بودن وی اتفاق‌نظر وجود دارد، ایـن عـده بی‌نیـاز از بررسی و توثیق است؛ اما ازآنجایی‌که با اثبات وثاقت هریک از سه راوی دیگر، سـند ایـن روایـت از قـوت بیشـتری برخـوردار خواهـد شـد، در ادامـه بـه بررسـی یکـی دیگـر از راویـان ذکرشـده در آن، یعنـی علی‌بن‌محمدبن‌عبدالله‌بن‌اذینة می‌پردازیم و بـه‌منظور جلـوگیری از اطالـهٔ کـلام از بررسـی دو راوی دیگـر خودداری می‌کنیم.

بررسـی یکـی از راویـان «عـدة مـن اصـحابنا»؛ علی‌بن‌محمدبن‌عبدالله‌بن‌اذینـة: علی‌بن‌محمدبن‌عبدالله یکی از مشایخ کلینی است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۶۴/۱۲) کـه پـدرش معروف به ماجیلویه است و درحقیقت نـوهٔ دختـری احمدبن‌محمدبن‌خالـدبرقی بـه شـمار مـی‌رود کـه از محضر او ادب آموخته است (نجاشی، ۲۶۱). علاوه بر عده، کلینی به‌صورت مجزا نیز از او بسـیار روایـت می‌کند؛ به‌طوری‌که نام وی در سند ۱۸۸ روایت از کـافی بـه چشـم می‌خـورد و از او بـا عنـاوین مختلفـی همچون عبدالله‌بن‌علی (یک روایت)، علی‌بن‌محمد (۴۰ روایت)، علی‌بن‌محمدبن‌بنـدار (۱۰۷ روایـت)، علی‌بن‌محمدبن‌عبدالله (۳۸ روایت)، علی‌بن‌محمدبن‌عبدالله قمی (۲ روایت) یاد شده اسـت (بـر اسـاس نرم‌افزار درایة النور).

این راوی توسط علمای رجال توثیق شده و در وصف او الفاظی همچون ثقه، فاضل، فقیه و ادیب به کار رفته است (نجاشی، ۲۶۱؛ علامه حلی، رجال، ۱۰۱؛ حلی، ۲۴۹/۱) و در وثاقت وی هیچ شک و تردیدی وجود ندارد (خویی، معجم رجال الحدیث، ۲۶۴/۱۲). پیرامون مذهب این راوی نیز قدحی وارد نشده است، لذا می‌توان او را یکی از راویان موثق و امامی مذهب دانست.

۲. ۲. احمدبن‌محمدبن‌خالد

احمدبن‌محمدبن‌خالد برقی، صاحب کتاب معروف المحاسن، ازجمله اصحاب امامان جواد و هادی(ع) است (همان، ۵۲/۳؛ طوسی، الفهرست، ۲۱) که با وجود نقل از ضعفا و اعتماد بر مراسیل، موردتوثیق بسیاری از علمای رجال همجون نجاشی (۷۶)، شیخ طوسی (الفهرست، ۲۰) و علامه حلی (رجال، ۱۵) قرار گرفته است که او را فی‌نفسه، ثقه دانسته و روایاتش را تلقی به قبول کرده‌اند. علاوه بر این، ابن‌غضائری نیز که معمولاً به مجرد کوچکترین ضعفی در راوی، وی را مورد جرح قرار می‌دهد، این شیوهٔ روایت را باعث طعن خود برقی نمی‌داند و طعن و ایراد را متوجه راویانی می‌داند که از آن‌ها روایت کرده است (۳۹).

در خصوص طعن قمیان دربارهٔ این راوی که در کلام شیخ طوسی بازتاب یافته نیز باید اشاره کرد که وجود اماراتی چند نشان می‌دهد اهل قم از عقیدهٔ خود مبنی بر مطعون‌بودن این راوی رجوع کرده‌اند؛ مثلاً گفته شده است که احمدبن‌محمدبن‌عیسی اشعری وی را از قم اخراج کرده است، اما پس از چندی وی را به این شهر برگردانده و از وی عذرخواهی کرده و حتی در تشییع جنازهٔ او با سر و پای برهنه حاضر شده است (علامه حلی، رجال، ۱۴). بنابراین، علاوه بر امامی‌بودن، وثاقت این راوی را نیز می‌توان ثابت دانست و چنان‌که برخی از محققان نیز اشاره کرده‌اند، تصریح علمای رجال بر وثاقت وی در این زمینه حجت است (مامقانی، ۲۸۰/۷).

۲. ۳. عثمان‌بن‌عیسی

عثمان‌بن‌عیسی رواسی که به‌طور ویژه در صحبت‌های آیت‌الله حیدری اشاره شده است؛ ازجمله اصحاب اجماع (کشی، ۸۳۱/۲)، راویان امام کاظم(ع) (طوسی، رجال، ۳۶۰) و محدثان ثقه‌ای است که روایاتش مورد عمل طائفهٔ شیعه بوده است (همان، ۱۵۰/۱). بااین‌وجود گفته شده است که وی به مذهب واقفیه گرایش پیدا کرده (همان، ۳۶۰؛ همو، رجال، ۳۴۰؛ الفهرست، ۱۲۱؛ ابن‌شهر آشوب، ۸۹؛ حلی، ۴۷۷) و حتی به او لقب شیخ واقفه و وجه‌ها (نجاشی، ۳۰۱) نیز داده شده است. بر مبنای اخبار نقل‌شده، وی ازجمله وکلای امام کاظم(ع) است که اموال بسیاری از آن حضرت را در اختیار داشته است، اما پس از وفات حضرت، ضمن انکار شهادت ایشان، از تحویل آن اموال به امام رضا(ع) خودداری کرده است

(کشی، ۸۶/۲). بنا بر دلایل مختلف به نظر می‌رسد کـه وی پـس از ایـن جریـان از ایـن مـذهب انحرافـی برگشته و مذهب امامیه را اختیار کرده است.

مهمترین دلیل بر رجوع این راوی از وقف، روایاتی است که صراحتاً بیان می‌کند این راوی پس از امتناع از بازپس‌دادن اموال امام کاظم(ع) به امام رضا، از این عمل توبه کرده و آن اموال را تحویل امام داده اسـت (نجاشی، ۳۰۱). دلیل دیگرِ عـدم‌وقف ایـن راوی، روایتـی اسـت کـه توسـط خـود وی در مـذمت افـرادی واقفی‌مذهب همچون زیادقندی –از وکلای امام کاظم(ع) و از شخصیت‌های برجستهٔ فرقهٔ واقفه– نقل شده است (طوسی، الغیبة، ۶۸/۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۵۶/۴۸). پرواضح است که در صورت واقفی‌بـودن راوی محل بحث، نقل چنین روایتی توسط او منطقی نمی‌نماید. همچنین در این روایت در کنار زیادقندی، نام ابن‌مسکان نیز به چشم می‌خورد که در هیچ‌جا به واقفی‌بودنش اشاره‌ای نشـده اسـت؛ ازایـن‌رو، برخـی ادعا کرده‌اند که در این حدیث تحریف رخ داده و اصل حدیث نقلی از زیادقنـدی و عثمان‌بن‌عیسـی بـوده است، نه ابن‌مسکان (شوشتری، ۱۶۵/۷). در پاسخ به این ادعا که صرفاً بر مبنای اشاره بـه واقفی‌بـودن ایـن راوی در کتب رجال بیان شده است، باید گفت که در این صورت نیز این روایـت را بایـد دال بـر عـدم‌وقف عثمان‌بن‌عیسی دانست، چه اینکه در پایان خبر، امام(ع) صرفاً بر بقای زیادقنـدی و زنـدیق‌مردن وی اشـاره می‌کند و در این زمینه نامی از راوی بحث‌شده نمی‌برد.

نقل روایت از امامان رضا و جواد(ع)، دلیل دیگری است که نشان می‌دهد این راوی صرفاً بـرای مـدت کوتاهی به فرقهٔ واقفیه گرایش داشته است (خویی، معجم رجال الحدیث، ۱۳۲/۱۲)؛ زیرا در صورت بقـای وی بر وقف، حضور وی در محضر این دو امام(ع) و استماع حدیث از ایشان امکان‌پذیر نبوده است.

همچنین این راوی، ناقل روایتی دیگر از سماعة‌بن‌مهران در کتاب کـافی اسـت کـه در آن به‌وضـوح بـه اثنی‌عشربودن ائمه(ع) اشاره شده است: «... سَمِعْتُ أَبَاعَبدِاللَّهِ(ع) يَقُولُ نَحْنُ اثْنَاعَشَرَ مُحَـدَّثاً...»(کلینـی، ۵۳۵/۱) که می‌تواند به‌روشنی نشان‌دهندهٔ اعتقاد این راوی به امامـت اثنی‌عشـری باشـد؛ زیـرا نقـل چنـین روایتی تنها در صورتی پذیرفتنی و معقول به‌نظر می‌رسد که خود این راوی نیز بر مذهب امامی بوده باشد.

شاید به همین دلیل است که نجاشی با وجود اشاره به واقفی‌بودن این راوی در گذشته و توبهٔ وی، ظاهراً بر عدم‌وقف وی گرایش پیدا کرده و علامه حلی نیز تنها دربارهٔ روایات منفرد او و نه همهٔ روایاتش، قائـل بـه توقف شده است (علامه حلی، رجال، ۲۴۴). حتی برخی نیز به‌منظور اثبات هرچه بیشتر این مسئله و دفاع از این راوی به تألیف کتاب پرداخته‌اند؛ مانند کتاب «ترجمهٔ عثمان‌بن‌عیسی الرواسی: الذی کان من شیوخ الواقفة ثم عاد الی الاثنی‌عشریة»، تألیف محمدباقر همدانی در سال ۱۳۱۴ که در کتاب الذریعة به آن اشاره شده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۶۰/۴)، اما با تفحص نگارندگان امکان دسترسی به نسخه‌ای از ایـن کتـاب

میسر نشد.

فارغ از همهٔ این مسائل و بر فرض نپذیرفتن رجوع این راوی از فرقهٔ واقفیه نباید ازنظر دور داشت که این راوی در هنگام روایت حدیث محل بحث در حال استقامت بوده است؛ چون همـان طـوری کـه مشـخص است این روایت را عثمان‌بن‌عیسی همچون ۸۱ روایت دیگر، (خویی، معجم رجال الحـدیث، ۱۳۳/۱۲) از سماعة‌بن‌مهران استماع کرده اسـت و چنان‌کـه در ادامـه اشـاره خواهدشـد، سـماعه در زمـان وفـات امـام صادق(ع) یا اندکی پس از امامت امام کاظم(ع)، یعنـی قبـل از حـدوث فرقـهٔ واقفیـه وفـات یافتـه اسـت. بنابراین، باتوجه‌به این توضیحات به نظر می‌رسد که عثمان‌بن‌عیسـی در سـند روایـت بحث‌شـده، یکـی از راویان ثقه‌ای است که در زمان نقل این روایت بر مذهب امامی بوده است.

۲. ٤. سماعة‌بن‌مهران

سماعة‌بن‌مهران‌بن‌عبدالرحمن‌الحضرمی، یکی دیگر از راویان سند مـورد بحـث اسـت کـه بسـیاری از علمای رجال او را توثیق کرده و حتی برای وی، لفظ ثقه ثقه را به کار برده‌اند (علامـه حلـی، رجـال، ۲۲۸؛ نجاشی، ۱۹۴). شیخ طوسی یک بار او را ازجمله اصحاب امام صادق(ع) (طوسـی، رجـال، ۳۳۷) و بـار دیگر از اصحاب امام کاظم(ع) معرفی می‌کند. بااین‌وجود بر اساس مستندی روایی گفتـه شـده اسـت کـه وفات وی در زمان حیات امام صادق(ع) بـوده اسـت (ابـن‌غضـائری، ۱۲۳؛ نجاشـی، ۱۹۴) کـه نجاشـی باتوجه‌به روایات وی از امام کاظم(ع) از این گفته اظهارتعجب می‌کند (نجاشـی، ۱۹۴). برخـی در توجیـه این تعارض بیان کرده‌اند که این راوی می‌توانسته است در زمان حیات امام صادق(ع) به سـماع حـدیث از امام کاظم(ع) نیز پرداخته باشد (مامقانی، ۳۴۷/۳۳)، حال آنکه با عنایت به روایات عثمان‌بن‌عیسی از این راوی که بر اساس مطالب پیش‌گفته از اصحاب امام کاظم(ع) بوده‌است، به نظر می‌رسد کـه وی انـدکی از زمان امامت این امام بزرگوار را نیز درک کرده است.

علاوه بر این دربارهٔ مذهب این راوی نیـز اخـتلاف‌نظـر وجـود دارد؛ برخـی از رجالیـان ماننـد کشـی، ابن‌غضائری و نجاشی به فساد مذهب این راوی اشاره‌ای نکرده و به ایـن ترتیـب بـر امـامی‌بودن وی صـحه می‌گذارند. اما در مقابل، شیخ طوسی (رجال، ۳۳۷)، صدوق (۱۲۱/۲) و به‌تبع آن‌ها برخی همچون علامه حلی (رجال، ۲۲۸) به واقفی‌بودن این راوی تصریح کرده‌اند، حال آنکه بنا بر ادلهٔ مختلف، واقفی‌بودن ایـن راوی را نمی‌توان پذیرفت؛ ازجمله این ادله می‌توان به تاریخ وفات این راوی اشاره کرد که گفته شـده اسـت در زمان حیات امام صادق(ع)، یعنی قبل از ایجاد فرقهٔ انحراف بوده است؛ لذا اعتقاد به وقف وی صـحیح به نظر نمی‌رسد. حتی اگر باتوجه‌به روایات سماعه از امام کاظم(ع) و عثمان‌بن‌عیسی از او بپذیریم کـه وی در زمان حیات آن حضرت نیز زنده بوده است، باز هم نمی‌توان وی را بر مـذهب واقفـی دانسـت (همـان،

۳۵۲)؛ زیرا زنده‌بودن او تا پس از وفات امام(ع) ثابت نیست.

مسئلهٔ دیگری که بر عدم‌فساد مذهب این راوی و امامی‌بودن وی دلالت می‌کند، وجود روایتی است که کشی در ذیل ترجمهٔ زرعةبن‌محمد آورده و در آن راوی از امام رضا(ع) پرسیده است کـه زرعةبن‌محمـد از سماعةبن‌مهران نقل کرده که امام صادق(ع) فرمود: «إِنَّ ابْنِي هَذَا فِيـهِ شَـبَهٌ مِـنْ خَمْسَـةِ أَنْبِيَـاءَ...»؛ در ایـن فرزندم، شباهت پنج پیامبر وجود دارد؛ چنان‌که به یوسف(ع) حسادت شد به او حسادت می‌شود و چنان‌که یونس(ع) غائب شد، او نیز غائب می‌شود و سه ویژگی دیگر را نیز ذکر کرد. با این حـدیث چـه کـنم؟ امـام رضا(ع) در پاسخ فرمودند: زرعه دروغ گفته؛ حدیث سماعه این‌گونه نیست. سماعه گفتـه اسـت کـه امـام صادق(ع) فرموده در صاحب‌الامر، یعنی قائم(عج) شباهت پنج پیامبر وجود دارد و هرگز نگفته در فرزندم؛ «وَ لَمْ يَقُلْ ابْنِي» (کشی، ۷۴۴/۲).

بر طبق این خبر، زرعهٔ واقفی‌مذهب با تحریف عمدی روایت سماعه از امـام صـادق(ع) و تبـدیل واژهٔ صاحب‌الامر(عج) به واژهٔ ابنی که اشاره به امام کاظم(ع) می‌کند، تلاش کرده است که شاید بـا اسـتفاده از اعتبار سماعه و انتساب دروغین او به واقفیه، از این فرقهٔ انحرافی دفاع کند که امـام رضـا(ع) ضـمن اشـارهٔ صریح به دروغگوبودن وی، این اتهام را از سماعه دور می‌کنـد. همچنـین نقـل روایـت « نَحْـنُ اثْنَـا عَشَـرَ مُحَدَّثاً» (کلینی، ۵۳۵/۱) توسط این راوی که در بخش قبل به آن اشاره شد، نیز نشان‌دهندهٔ مـذهب امـامی وی است (مامقانی، ۳۵۰/۳۳).

دلیل دیگرامامی‌بودن این راوی، عدم‌اشاره به وقف وی توسط رجالیانی همچون کشی، ابـن‌غضـائری و نجاشی است. بر اساس شیوهٔ آنان محال است که نجاشی برای یک راوی دوبار لفظ ثقه را به کار ببرد، ولـی به فساد مذهب وی اشاره‌ای نکند (همان، ۳۵۰)یا اینکه ابن‌غضائری که با اندک ایرادی در راوی به جرح او اقدام می‌کند، دربارهٔ این راوی صرفاً به ذکر تاریخ وفاتش اکتفا می‌کند و اشاره‌ای به واقفی‌بودن او نمی‌کنـد؛ لذا مشخص است که وی اعتقادی به انحراف مذهب این راوی نداشته است (همان، ۳۵۱/۳۳). عـلاوه بـر این، اگر واقفی‌بودن سماعه صحت داشت، این مسئله شایع و منتشر می‌شد و در همهٔ کتب رجال انعکـاس می‌یافت (خویی، معجم رجال الحدیث، ۳۱۴/۹؛ مامقانی، ۳۵۲/۳۳).

از دیگر دلایلی که نشان‌دهندهٔ وثاقت و امامی‌بودن این راوی است، روایت برخی از اصحاب اجمـاع و عـده‌ای از اصـحاب ائمـه(ع)؛ماننـد حسـن‌بن‌محبوب، جمیـل‌بن‌دراج، صـفوان‌بن‌یحیی، ابن‌ابی‌عمیـر، ابن‌ابی‌نصر و... از این راوی است که مشهور است جز از ثقه نقل روایت نمی‌کنند (همان، ۳۵۱/۳۳).

ظاهراً اشارهٔ شیخ طوسی به وقف این راوی نیز ریشه در سخنی از صدوق داشته کـه در ذیـل روایتـی در الفقیه چنین بیان کرده است: «بِهَذِهِ الْأَخْبَارِ أُفْتِي وَ لَاأُفْتِي بِـالْخَبَرِ الَّـذِي أَوْجَـبَ عَلَيْـهِ الْقَضَـاءَ لِأَنَّـهُ رِوَايَـةُ

سَمَاعَةَبْنِ مِهْرَانَ وَ کَانَ وَاقِفِیّاً»؛ من به مدلول این اخبار فتوا می‌دهم و به مدلول خبری که قضا را بر او واجب ساخته است فتوا نمی‌دهم، زیرا که آن روایت سماعةبن‌مهران است و او واقفی بوده است (ابن‌بابویه، ۱۲۱/۲). افزون بر آن به نظر می‌رسد علت اعتقاد صدوق به واقفی‌بودن این راوی نیز، امثال روایت فوق‌الذکر از زرعهٔ واقفی‌مذهب بوده که به‌منظور تأیید این فرقهٔ انحرافی، تحریف و به این راوی نسبت داده شده و به این ترتیب موجبات شهرت واقفی‌مذهب‌بودن این راوی را فراهم کرده است (مامقانی، ۳۴۹/۳۳).

بنابراین، چنان‌که برخی عالمان رجالی متأخر مانند مامقانی و خویی نیز به آن اشاره کرده‌اند، باتوجه‌به ادلهٔ مذکور و برخی دلایل دیگر،[۱] این راوی موثق است و واقفی‌بودن او صحیح نمی‌نماید (همان، ۳۵۳/۳۳؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ۳۱۴/۹).

نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر به اعتبارسنجی سندی دو روایت موجود در کتاب کافی پیرامون ابدیت و فراتاریخی‌بودن شریعت پرداخته شد و چنین به دست آمد که روایت زراره از امام صادق(ع) به‌دلیل موثق و امامی‌بودن تمامی راویان موجود در سلسله سند آن و نقل هریک از طبقهٔ بالاتر، از صحت سندی برخوردار است. همچنین علی‌رغم اختلاف‌نظر رجالیان دربارهٔ وثاقت محمدبن‌عیسی‌بن‌عبید، نه‌تنها این راوی جزو راویان موثق است؛ بلکه ادعای آیت‌الله حیدری مبنی‌بر عدم‌صحت این روایت همچون دیگر روایات این راوی از طریق یونس که ریشه در استثنای برخی راویان، ازجمله توسط ابن‌ولید دارد نیز صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این استثنا بر فرض پذیرش آن، صرفاً شامل روایات منفرد محمدبن‌عیسی از یونس است و شامل روایت مورد بحث نمی‌شود؛ چراکه این روایت در کتاب کافی و همچنین کتب دیگر از طرق دیگری نیز نقل شده است.

از مجموع توضیحات ارائه‌شده دربارهٔ راویان موجود در سلسلهٔ اسناد روایت دوم نیز این نتیجه حاصل می‌شود که این روایت نیز به‌دلیل موثق و امامی‌مذهب‌بودن تک‌تک راویان آن، از سند صحیحی برخوردار است و ادعای واقفی‌بودن برخی از راویان آن همچون سماعةبن‌مهران و به‌ویژه عثمان‌بن‌عیسی باتوجه‌به ادلهٔ ارائه‌شده صحیح نمی‌نماید. بااین‌وجود، اگر کسی این ادله و درنتیجه صحیح‌المذهب‌بودن این دو راوی را منکر شود، باز هم نمی‌توان به ضعف سندی این روایت حکم کرد؛ زیرا وجود راوی ثقه ولی فاسدالمذهب در سند روایت، سبب حکم به موثق‌بودن حدیث شده است و این امر حداقل ازنظر بسیاری از علمای شیعه خللی در عمل به آن ایجاد نمی‌کند. به‌علاوه، وجود روایت اول که صحت سندی آن به اثبات رسید، در

۱. نک: «شخصیت رجالی سماعةبن‌مهران حضرمی»، آموزه‌های حدیثی، ش۲، صص۱۲۷تا۱۴۴.

کنار این روایت سبب تقویت بیشتر آن می‌شود. همچنان‌که اشاره شد هدف پژوهش حاضر اثبات صحت سندی این روایات بوده است، اما تحلیل و بررسی دلالی و ارتباط آن‌ها با مسائل ثانویه و فقهی، پژوهش مستقل دیگری را می‌طلبد و باید به‌صورت جداگانه بررسی شود.

منابع

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، کتاب من لا یحضره الفقیه، چاپ‌دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

ابن‌شهر آشوب، محمدبن‌علی، معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین منهم قدیما و حدیثا، چاپ‌اول، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۰ق.

ابن‌عساکر، قاسم‌بن‌علی، تاریخ دمشق، بی‌جا: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.

ابن‌غضائری، احمدبن‌حسین، الرجال، چاپ‌اول، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۲ق.

ابن‌قتیبه، عبداللہ‌بن‌مسلم، تأویل مختلف الحدیث، چاپ‌دوم، بی‌جا: مؤسسة الاشراق، ۱۴۱۹ق.

ابن‌ندیم، محمدبن‌اسحاق، الفهرست، چاپ‌دوم، تهران: بانک بازرگانی ایران، ۱۳۴۶.

آقا بزرگ طهرانی، محمدمحسن، الذریعة إلی تصانیف الشیعة، چاپ‌سوم، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۳ق.

آل کاشف‌الغطاء، محمدحسین، تحریر المجلة، قم: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب، ۱۴۲۲ق.//

بحرالعلوم، محمدمهدی‌بن‌مرتضی، رجال السید بحرالعلوم المعروف بالفوائد الرجالیه، چاپ‌اول، لبنان: دار الزهراء، ۱۲۱۲ق.

بحرانی، یوسف‌بن‌احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: نشر اسلامی، ۱۳۶۳.

برقعی، علی‌اکبر، راهنمای دانشوران در ضبط نام‌ها، نسب‌ها و نسبت‌ها، چاپ‌اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴.

برقی، احمدبن‌محمد، المحاسن، چاپ‌دوم، دار الکتب الاسلامیة، قم، ۱۳۷۱ ق.

بهبهانی، محمدباقربن‌محمداکمل، فوائد؛ ضمیمهٔ کتاب رجال الخاقانی، چاپ‌دوم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

بیهقی، احمدبن‌حسین، المدخل الی سنن الکبری، کویت: دار الخلفاء للکتاب الاسلامی، بی‌تا.

پیروزفر، سهیلا و سعیده‌سادات موسوی‌نیا، «بررسی روایات لعن زراره‌بن‌اعین باتوجه‌به جریان‌های کلامی امامیه»، علوم حدیث،س۲۰، ش۷۵، ۱۳۹۴، صص۱۱۶تا۱۳۴.

تبریزی، جواد، صراط النجاة، چاپ‌اول،قم: دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ق.

جباری، محمدرضا، «شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری»، مجلهٔ فقه و اصول، س ۳۲، ش۴۹و۵۰، ۱۳۷۹، صص۵۷تا ۷۹.

جمعی از نویسندگان مؤسسهٔ امام صادق(ع)، موسوعة طبقات الفقهاء، چاپ‌اول، قم: امام صادق، ۱۴۱۸ ق.

حجت، هادی، جوامع حدیثی شیعه، چاپ‌دهم، تهران: سمت، ۱۳۹۸.

حکیم، محمدتقی، القواعد العامة فی الفقه المقارن، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة، ۱۴۲۹ق.

حلی، حسن‌بن‌علی، الرجال، چاپ‌اول، تهرن: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

خویی، ابوالقاسم، اجود التقریرات، چاپ‌دوم، قم: کتاب‌فروشی مصطفوی، ۱۳۶۸.

________، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، چاپ‌پنجم، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۱۳ق.

دارقطنی، علی‌بن‌عمر، المؤتلف و المختلف، چاپ‌اول، بیروت: دار المغرب الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.

دارمی، عبدالله‌بن‌عبدالرحمن، مسند الدارمی، چاپ‌اول، ریاض: دار المغنی، ۱۴۲۱ق.

سبحانی، جعفر، کلیات علم الرجال، ترجمهٔ علی‌اکبر روحی و مسلم قلی‌پور، چاپ‌یازدهم، قم: عالمه، ۱۳۹۷.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر، جامع الاحادیث، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

شمشیری، رحیمه و مهدی جلالی، «مزایای فهرست نجاشی بر فهرست و رجال شیخ طوسی و بررسی نسبت و اختلاف آن‌ها با یکدیگر»، علوم قرآن و حدیث، س۴۱، ش۸۳، ۱۳۸۸، صص۱۰۱تا۱۲۰.

شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، چاپ‌دوم،، قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.

صدر، حسن، شیعه بنیانگذاران فرهنگ اسلام، ترجمهٔ مشتاق عسکری محلاتی، چاپ‌اول، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۱.

طوسی، محمدبن‌حسن، العدة فی اصول الفقه، چاپ‌اول، قم: تیزهوش، ۱۴۱۷ق.

________، الغیبه، بی‌جا: مؤسسة المعارف الاسلامیه، بی‌تا.

________، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، چاپ‌اول، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ ق.

________، الفهرست، چاپ‌اول، نجف: مرتضوی، نجف، بی‌تا.

________، تهذیب الاحکام، چاپ‌چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.

________، رجال الطوسی، چاپ‌سوم، قم: نشر اسلامی، ۱۴۲۷ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، نهایة الوصول الی علم الاصول، چاپ‌اول، قم: امام صادق، بی‌تا.

________، رجال، چاپ‌دوم، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۲ق.

فضلی، عبدالهادی، پایه‌های علم رجال، چاپ‌دوم، تهران: سمت و پژوهشکدهٔ تحقیق و توسعهٔ علوم انسانی و دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۸.

کشی، محمدبن‌عمر، اختیار معرفة الرجال، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱۴۰۴ق.

کلینی، محمدبن‌یعقوب، چاپ‌چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.

مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱۴۳۱ق

متقی، علی‌بن‌حسام‌الدین، کنز العمال، چاپ‌پنجم، بی‌جا: الرسالة، ۱۴۰۱ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی، بحار الانوار، چاپ‌دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

________________، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، چاپ‌دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.

مجلسی، محمدتقی‌بن‌مقصودعلی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، چاپ‌دوم، قم: کوشانبور، ۱۴۰۶ق.

معارف، مجید و دیگران، «واکاوی مفهوم یونسی و ادلهٔ انتساب عده‌ای از راویان شیعه به آن»، علوم حدیث، س۲۰، ش۷۷، ۱۳۹۴، صص۱۳۵تا۱۵۷.

مقدسی، ضیاءالدین، الاحادیث المختاره؛ المستخرج من الاحادیث المختاره مما لم یخرجه البخاری و مسلم فی صحیحیهما، چاپ‌سوم، لبنان: دار الخضر، ۱۴۲۰ق.

موسوی عاملی، محمدبن‌علی، مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام، قم: آل‌البیت(ع)، ۱۴۱۱ق.

نجاشی، احمدبن‌علی، رجال النجاشی، چاپ‌ششم، قم: نشر اسلامی، ۱۳۶۵.

نراقی، احمدبن‌محمدمهدی، رسائل و مسائل، قم: کنگرهٔ بزرگداشت محققان ملا مهدی و ملا احمد نراقی، ۱۳۸۰.

نوری، حسین‌بن‌محمدتقی، خاتمة مستدرک الوسائل، قم: آل‌البیت(ع)، بی‌تا.

________________، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ‌اول، قم: آل‌البیت(ع)، ۱۴۰۸ق.

– https://m. youtube.com/watch؟v=IkJCcMUGGfU (تاریخ مراجعه: ۹۹/۷/۸)